PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

VIII

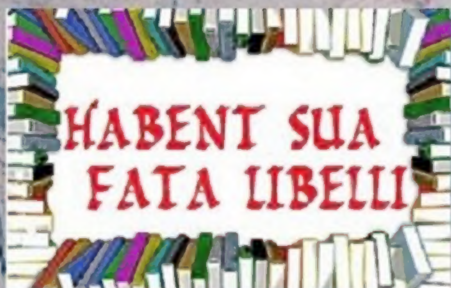
SOBRE EL AMOR A LA RIQUEZA • SOBRE LA FALSA VERGÜENZA • SOBRE LA ENVIDIA Y EL ODIO • DE CÓMO ALABARSE SIN DESPERTAR ENVIDIA • DE LA TARDANZA DE LA DIVINIDAD EN CASTIGAR • SOBRE EL HADO • SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES • SOBRE EL DESTIERRO • ESCRITO DE CONSOLACIÓN A SU MUJER

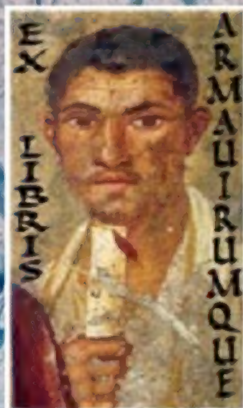
INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR

ROSA MARÍA AGUILAR



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI


EX
LIBRIS
ARMAUIRUMQUE



BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 219

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por JORGE BERGUA CAVERO.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1996.

Depósito Legal: M. 13241-1996.

ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-1804-5. Tomo VIII.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1996. — 6745.

INTRODUCCIÓN

Los tratados que constituyen este volumen aparecen todos en la edición planudea conservada en el Códice *Parisino* E, donde tienen los números 17, 12, 47, 8, 4, 37, 75, 24 y 23, no coincidentes, como se ve, con el orden que nosotros observamos, el de la edición de Stephanus. Algunos de ellos responden mejor que otros al contenido de moral práctica que ha dado su nombre a esta parte de la obra de Plutarco, a partir de la titulación de *Obras morales* que Máximo Planudes dio a los contenidos entre los números 1 y 21. Así ocurre con *Sobre el amor a la riqueza (De cupiditate divitiarum), Sobre la falsa vergüenza (De vitioso pudore), Sobre la envidia y el odio (De invidia et odio), De cómo alabarse sin despertar envidia (De laude ipsius),* presentes (parcialmente, excepto *De inv. et od.)* en ese apartado planudeo. En ellos se trata de vicios mayores o menores y de su tratamiento o de cómo no incurrir en que puedan despertarse por nuestra causa en quienes nos rodean.

En cambio los escritos *Sobre el destierro* y el de *Consolación a su mujer* pertenecen, como el *Escrito de consolación a Apolonio* (vol. II de esta colección), al género consolatorio, aunque los últimos refieran sus consejos a la pérdida de seres queridos y el primero a la pérdida de la patria. En

unos y otros hallamos la literatura propia de sus géneros respectivos, con los tópicos esperados, pero también con el sello personal plutarqueo, sobre todo cuando hay una implicación personal, como en el dolor compartido con su esposa por la pérdida de la hijita. El opúsculo *Sobre el hado* resulta muy diferente, no tanto por la elección de su contenido cuanto por su tratamiento, lo que hace que actualmente sea tenido por obra espuria, de lo que se da cuenta más extensamente en su lugar.

Consideración aparte merecen las dos obras restantes, esto es, *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* (también en la primera sección planudea, donde es el núm. 4) y *Sobre el demon de Sócrates*. Ambas tienen rasgos en común: son formalmente diálogos, presentan una doctrina sobre el alma y lo hacen a través de un mito. Aun siendo ambos diálogos objeto de gran número de estudios, es el segundo de ellos el que más interés ha despertado en el último decenio. La causa de ello podría residir en la extraña alianza en su construcción entre tema histórico patrio y mito escatólogico en el que se desarrolla la teoría sobre el alma. Así, para D. Babut[1] el verdadero tema sería la relación entre ciencia teórica y acción práctica, entre filosofía y política. P. Desideri[2] analiza sobre todo su componente histórico, concluyendo que la obra de Plutarco sería un manifiesto ideológico y una lograda ejemplificación práctica, si es que ha existido la historiografía trágica. K. Döring[3] se interesa más, en cambio, en el mito y en el problema del demon per-

---

[1] D. Babut, «Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d'interprétation», *Bull. de l'Ass. Guillaume Budé* (1984), 51-76.

[2] P. Desideri, «Il De genio Socratis di Plutarco: Un esempio di "Storiografia tragica"?», *Atheneum*, 3-4 (1984), 569- 585.

[3] K. Döring, «Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., de genio Socratis Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37, 3-4 (1984), 377-392.

sonal y, dentro de una tradición, se ocupa de fuentes y modelos. A. Barigazzi se ha ocupado tanto del problema de la composición del diálogo desde un punto de vista formal como de su unidad de composición a través de la clave de Epaminondas como figura central[4]. F. Brenk[5] ha estudiado el tiempo en la estructuración del diálogo y concluye que en él se sumarían el tiempo divino (en el *noûs*), que no aparece sin embargo, el segundo tiempo mezclado de los *daímones* y, por último, el tiempo humano, histórico y fugaz. Todo esto no es, con todo, sino una muestra de lo que se ha escrito en estos últimos años. Parece como si esta obra, en cierta manera no lograda plenamente, hubiera de seguir suscitando, quizás por eso, más interrogantes que otras, y es que, sin duda, Plutarco puso en ella todo su empeño, si no queriendo superar a su maestro Platón, a quien ha tomado de modelo, sí al menos esforzándose en emularle.

Con respecto a la tradición manuscrita de estas obras, puede valer aquello de lo que ya se ha dado cuenta en el volumen anterior. Sucintamente diremos que hay tres familias, encabezada la primera por el códice L (*Laurentianus* 69, del s. x), palimpsesto muy mutilado y defectuoso del que es copia C (*Parisinus graecus* 1955, ss. XI-XII), en mucho mejor condición de lectura. En la segunda, son importantes los manuscritos Y (*Marcianus graecus* 249, ss. XI-XII) de una parte y los M y N (*Mosquenses SS. Synodi gr.* 501 y 502), de otra. La tercera familia representa la tra-

---

4 Lo primero en «Plutarco e il dialogo "drammatico"», *Prometheus* 14 (1988), 141-163, y lo segundo en «Una nuova interpretazione del De genio Socratis», *Illinois Class. Stud.* 13 (1989), 409-425.

5 F. E. Brenk, «Tempo come struttura nel dialogo "Sul *daimonion* di Socrate" di Plutarco», en *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989)*, Nápoles, 1991, págs. 69-82.

dición planudea y los códices más representativos son, A y E (*Ambrosianus gr.* 859, *c.* 1296; *Parisinus gr.* 1671, s. XII; *Parisinus gr.* 1672, s. XIV, respectivamente). Con ésta se relaciona ε, nuestro *Matritensis* 4690, procedente de la Biblioteca de Uceda, en donde se encuentran los tratados *De cupiditate divitiarum, De sera numinis vindicta* y *Consolatio ad uxorem.*

Sobre las traducciones al castellano de estos tratados vale asimismo lo dicho en la Introducción del anterior volumen. En las *Morales* de Diego Gracián[6] se hallan traducidas *Contra la codicia de las riquezas (De cup. div.),* fols. 165-167, *Del daño que causa la vergüenza o empacho y del remedio contra ella (De vit. pud.),* fols. 170-174, *De la diferencia entre el odio y la embidia (De inv. et od.)* —que es realmente un resumen de folio y medio—, *Consuelo para los que viven en destierro o fuera de la patria (De ex.),* fols. 195v.-200, donde encontramos ya en la redacción del título una de sus acostumbradas paráfrasis: *Consuelo de Plutarco Cheronense para el destierro donde muestra que no es cosa tan áspera el ser desterrado como comúnmente se estima.* Ahora bien, de uno de estos tratados: *De cupiditate divitiarum*, que nosotros hemos traducido por *Sobre el amor a la riqueza*, existe una traducción anterior a la de Gracián[7]. El

---

[6] *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana por* —, Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548.

[7] *Libro de Plutarcho cheroneo excellentissimo philosopho contra la cobdicia de las riquezas: nuevamente traduzido en lengua castellana por un monge dela orden de sant Benito.* Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1538. De este libro da cuenta también A. PALAU Y DULCET (*Manual del librero hispano-americano),* pero da como impresor a Fernando de Córdoba. La obra no pasó seguramente por sus manos. Nuestra información más completa procede de TH. S. BEARDSLEY, «An unexamined translation of Plutarch: Libro contra la cobdicia delas riquezas», *Hispanic Review,* 41, 1 (1973), 170-214, donde reproduce la traducción en facsímil.

anónimo autor ha sido identificado por Beardsley como Alonso Ruiz de Virués, muerto en 1545, defensor y traductor de Erasmo. Este traductor, sea quien fuere, no informa de qué lengua traduce. Hemos cotejado su versión con el texto griego. Podría haber traducido de esta lengua con algunas faltas de comprensión y el gusto por usar de la paráfrasis ya acostumbrado en estos erasmistas. Beardsley es de la opinión que tanto el monje benedictino como Diego Gracián consultaron la versión latina de Erasmo en el trascurso de su trabajo. Ambos muestran, dice, una tendencia a la «interpretative expansion of concises passages» y así como, a su juicio, Gracián se basó primariamente en el texto griego, el benedictino habría traducido del latín, basándose en la traducción de Erasmo.

En último lugar, daremos cuenta de las ediciones usadas. Hemos seguido el texto griego establecido por Ph. H. de Lacy y B. Einarson en *The Loeb Classical Library*, pero hemos tenido siempre a la vista el texto griego de M. Pohlenz y W. Sieveking, cuyas lecturas hemos adoptado en ocasiones. También hemos tenido en cuenta las ediciones de *Les Belles Lettres* en los tomos VII y VIII, de R. Klaerr e Y. Vernière para el primero, y de J. Hani para el otro, así como la de los *Moralia* I, de G. Pisani. De otras ediciones monográficas utilizadas se da cuenta en la Bibliografía.

BIBLIOGRAFÍA*

A. ALONI, «Osservazioni sul *De genio Socratis* di Plutarco», *Museum Criticum* 10-12 (1975-1977), 233-241.

—, «Ricerche sulla forma letteraria del *De genio Socratis* di Plutarco», *Acme* 33, 1-2 (1980), 45-112.

—, G. GUIDORIZZI (eds.), *Plutarco, Il demone di Socrate. I ritardi della punizione divina*. Milán, 1982.

H. VON ARNIM, *Plutarch über Dämonen und Mantik: Verh. Akad. Wet.*, Amsterdam, 1921.

D. BABUT, Plutarque et le stoïcisme, París, 1969.

—, *De la vertu éthique*, París, 1969.

—, «La doctrine démonologique dans le *De genio Socratis* de Plutarque; cohérence et fonction», *L'Information Littéraire* 35 (1983), 201-205.

—, «Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d' interprétation», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1984), 51-76.

—, «La part du rationalisme dans la religion de Plutarque. L'exemple du *De genio Socratis*», *Illinois Classical Studies* 13 (1988), 383-408.

* La Bibliografía que consta aquí es la que fundamentalmente se relaciona con estos tratados. Aun así también se citan algunas obras generales que se han empleado. Para una Bibliografía general se remite a los primeros volúmenes de esta misma colección donde se halla amplia información.

A. Barigazzi, «Sul *De cupiditate divitiarum* di Plutarco», *Prometheus* 13 (1987), 167-178.

—, «Sul *De invidia et odio* di Plutarco», *Prometheus* 14 (1988), 58-70.

—, «Plutarco e il dialogo "drammatico"», *Prometheus* 14 (1988), 141-163.

—, «Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*», *Illinois Classical Studies* 13 (1989), 409-425.

Th. S. Beardsley, «An unexamined translation of Plutarch: *Libro contra la cobdicia delas riquezas*», *Hispanic Review* 41 (1973), 170-214.

F. E. Brenk, «Tempo come struttura nel dialogo "Sul *daimonion* di Socrate" di Plutarco» en *Strutture Formali dei «Moralia» di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989)*, dir. por G. D'Ippolito e I. Gallo, Nápoles, 1991, págs. 69-82.

A. Corlu (ed.), *Plutarque. Le démon de Socrate*. París, 1970.

P. Desideri, «Il *De genio Socratis* di Plutarco: Un esempio di "Storiografia Tragica"?» *Atheneum* 3-4, (1984), 569-585.

K. Döring, «Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., *De genio Socratis,* Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37, 3-4 (1984), 377-392.

J. Dumortier, «Le châtiment de Neron dans le mythe de Thespésios (De sera numinis)», en *Actes VIII[e] Congrès G. Budé*, París, 1969, págs. 552-560.

R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, París, 1964.

Diego Gracián, *Morales de Plutarco, traduzidos de lengua griega en castellana por* —, Alcalá de Henares, 1548.

W. Hamilton, «The myth in Plutarch's *De genio*», *Classical Quaterly* (1934), 175-182.

J. Hani, «Le mythe de Timarque et la structure de l'extase», *Revue des Études Anciennes* 88 (1975), 105-120.

— (ed.), *Plutarque, Oeuvres Morales, T. VIII*, Paris, 1980.

J. J. Hartman, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Leiden, 1916.

C. P. Jones, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* 156 (1966), 61-74.

F. E. Kind, «Zu Plutarchs *De sera numinis vindicta*», *Hermes* 72 (1937), 127-128.

R. Klaerr y Y. Vernière (eds.), *Plutarque, Oeuvres Morales, T. VII*, París, 1974.

Ph. de Lacy y B. Einarson (eds.), *Plutarch's Moralia VII*, Cambridge (Massachusets) y Londres, 1959.

A. M. Malingrey, «Les délais de la justice divine chez Plutarque et dans la littérature judéo-chretienne», en *Actes VIIIe Congrès G. Budé*, París, 1969, págs. 542-550.

G. Méautis, *Délais de la justice divine par Plutarque*, Lausana, 1935.

—, «Le mythe de Timarque», *Revue des Études Anciennes* (1950), 201-211.

W. R. Paton, M. Pohlenz y W. Sieveking (eds.), *Plutarchi Moralia Vol. III*, Leipzig, 1972[2] (reimp. 1ª ed. 1929).

E. Pettine (ed.), *Plutarco. L'Autoelogio (De laude ipsius)*, Salerno, 1983.

— (ed.), *Plutarco, L'avidità di richezze (De cupiditate divitiarum)*, Salerno, 1986.

G. Pisani, *Plutarco. Moralia I. «La serenità interiore» e altri testi sulla terapia dell'anima*, Biblioteca dell'Immagine, 1989.

H. Pourrat, *Le sage et son démon, précédé de: «Le démon de Socrate» de Plutarque*, trad. de Ed. des Places, París, 1950.

M. Riley, «The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 18, 3 (1977), 257-273.

D. A. Russell, «Notes on Plutarch's *De genio Socratis*», *Classical Quaterly* 48 (1954), 61-63.

M. Scaffidi Abbate, *Il fato. La superstizione*, Roma, 1993.

G. Soury, *La dèmonologie de Plutarque*, París, 1942.

—, «Le problème de la providence et le *De sera numinis vindicta* de Plutarque», *Revue des Études Grecques* (1945), 63-179.

L. Torraca, «Linguaggio del reale e linguaggio dell' immaginario nel *De sera numinis vindicta*», en *Strutture Formali dei*

«Moralia» di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989), dir. por G. D'Ippolito e I. Gallo, Nápoles, 1991.

A. Vaghi, *Consolazione a la moglie. L'esilio. Il destino*, Vimercate, 1993.

E. Valgiglio (ed.), *Ps. Plutarco. De fato*, Roma, 1964.

—, «Il fato nel pensiero classico antico», *Rivista di Studi Classici* 15 (1967), 305-330.

Y. Vernière, «Le Lethé de Plutarque», *Revue des Études Anciennes* 46 (1964), 22-32.

—, *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, París, 1977.

R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlín, 1869-1873.

B. Weissenberger, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Straubing, 1896.

U. von Wilamowitz-Moellendorf, «The Treatise of Plutarch *De cupiditate divitiarum* edited by W. R. Paton, London, 1896, XVI und 33 S. 8.°», *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 158 (1896), 326-348 = «12. Besprechung», *Kleine Schriften* III, págs. 162-177.

A. Willing, «De Socratis daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones», *Comm. philol. Iena* VIII 2 (1909).

K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, *RE* XXI 1, 1951, cols. 636-962.

—, *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung, Religionsgeschichtliche Schriften*, prólogo y nueva traducción de —, Zúrich, 1952.

B. Zucchelli, «Il Περὶ δυσωπίας di Plutarco», *Maia* 1 (1965), 215-231.

SOBRE EL HADO

INTRODUCCIÓN

A nombre de Plutarco ha llegado a nosotros un tratado *De fato* cuya autenticidad es difícilmente sostenible. En el «Catálogo de Lamprias» aparecía mencionada una obra perdida de este mismo título en dos volúmenes. Es posible que, más tarde, esta de la que ahora tratamos ocupase el puesto de aquélla por obra de algún azar, es decir, por la identificación tardía de algún copista entre ambos tratados. Es la opinión más común que el *De fato* no es fruto del ingenio plutarqueo y en este sentido se manifiestan K. Ziegler y, más recientemente, E. Valgiglio, a cuya pluma se debe una monografía en la que se estudian a fondo desde diferentes aspectos los diversos problemas que plantea este tratado[1]. Igual opinión manifiestan P. H. de Lacy y B. Einarson en la introducción al tratado en su edición de *Moralia*, en la que apunta la posibilidad de que el autor fuera un maestro

[1] Cf. K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttart, 1949, col. 89, y E. Valgiglio, *Ps.-Plutarco De fato*, Roma, 1964. Es negativo también respecto a la autoría plutarquea Weissenberger, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronaea und die pseudoplutarchische Schriften*, Straubing, 1896, págs. 33-36, con bien fundados razonamientos.

del desconocido Pisón, a quien va dirigido el estudio sobre el destino, o bien un estudiante, compañero de escuela[2].

Actualmente, sólo parece pronunciarse a favor de la autoría plutarquiana D. Babut, que no aporta para ello pruebas concretas, sino más bien admite tal posibilidad a falta de argumentos decisivos[3]. Ahora bien, hay una serie de características en esta obra, ya notadas por todos los estudiosos de Plutarco que, a nuestro juicio, son argumentos no decisivos —lo que sería osado decir—, pero sí suficientemente convincentes en contra de su autenticidad. Intentaremos dar una breve exposición de ellos.

En cuanto a la composición, este tratado se caracteriza por un gran rigor expositivo y ordenación cuidadosa de sus elementos unido a un notable afán por la definición.

Desde el punto de vista lingüístico se nota el uso de determinadas conjunciones y adverbios no frecuentes en el resto de la obra plutarquea; igual ocurre en el uso de la negación o la frecuencia del hiato, lo que es discordante con el resto de su producción. Así mismo son discordantes algunos términos, no propios de su vocabulario.

De otra parte y en cuanto a la forma expositiva del autor, nos encontramos la aridez narrativa propia del ensayo, centrado exclusivamente en un tema filosófico y la carencia, por tanto, de toda la secuencia de ejemplos y anécdotas tan cara al estilo plutarqueo. Faltan asimismo citas nominales de los filósofos que —excepto Platón— son aludidos solamente por el nombre de su escuela, lo que tampoco es práctica de la obra de Plutarco.

---

[2] P. H. de Lacy y B. Einarson, *Moralia*, VII, pág. 303 (*Loeb Class. Libr.*).

[3] Cf. D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, París, 1969, págs. 157 y 161 especialmente.

Hay, por último, un detalle que, aunque pueda parecer anecdótico, resulta a nuestro modo de ver muy significativo. En la dedicatoria de la obra a Pisón, el autor recuerda expresamente cómo aquél sabe su poca inclinación a escribir. Esto resulta totalmente contradictorio con la inmensa obra de Plutarco y si —como se podría argumentar— se debiera tal afirmación a ser ésta una obra de su juventud, el cambio de sus inclinaciones tuvo que ser entonces radical.

Todos estos datos y otros muchos, que sería prolijo enumerar, conducen a no poder considerar el *De fato* como obra auténtica de Plutarco. Queda pendiente entonces el problema de su autoría. Es y probablemente será muy difícil llegar a una solución en este punto. El autor de nuestro tratado parece más un maestro que un discípulo o un compañero de clase, a nuestro juicio, por cierta autoridad implícita en su dedicatoria a Pisón. De igual modo, tampoco sabemos quién era éste. Si, como opina E. Valgiglio[4], se trata de L. Calpurnio Pisón, que fue cónsul el 175 de nuestra era y protector de Galeno, tendríamos con ello una datación tardía y una prueba, como él señala, irrefutable de la no autenticidad del *De fato*.

Nos queda, pues, situarlo en el plano filosófico por los conocimientos e inclinaciones manifestadas en la exposición del tema.

En el último capítulo de este trabajo, el autor expone su teoría sobre el hado oponiendo la teoría neoplatónica a la estoica[5]. Admite a la vez el destino y la plenitud de la libertad humana gracias a la distinción realizada por él, según la cual, todo sucede conforme al hado (*kath' heimarménēn*),

---

[4] *Op. cit.*, pág. 1, n. 2.

[5] Cf. E. Valgiglio, «Il fato nel pensiero classico antico», en *Rivista di Studi Classici* XV (1967), 321.

como quieren los estoicos, pero matizándolo en el sentido de que todo está en el hado (*en heimarménēi*), pero una parte de lo que está *en el hado* no es *conforme al hado*, y pone como ejemplos lo contingente, lo posible, la fortuna y, especialmente, lo que depende de nosotros (*tò kath' hēmîn*).

Para explicar su posición recurre a la diferencia entre la ley del hado y la ley política que, si bien no suprime la libertad humana, castiga a quien infringe sus preceptos.

Respecto a la influencia de las estrellas en el destino, aunque haya seguido a Carnéades contra Crisipo en la distinción entre lo posible frente a lo necesario y entre la libertad humana y responsabilidad moral, en cambio, en la polémica sobre la astrología sigue una vía media entre los que niegan el fatalismo astral (Carnéades y los platónicos) y los que lo sostienen (Crisipo y los estoicos en general).

Platón[6] es la única fuente mencionada por su nombre expresamente y podría decirse que se mueve en el círculo del platonismo medio. También se manifiesta la influencia de Aristóteles en términos como «lo accidental» (*to symbebēkós*) y otros términos técnicos[7]. No cita expresamente a los estoicos, aunque les aluda en el 574E, y estén presentes a lo largo de su exposición

Podría concluirse, por tanto, que el *De fato* se apoya en un fundamento filosófico ecléctico con ideas platónicas, aristótelicas y estoicas que no siempre resultan armonizadas adecuadamente.

---

[6] Así, véase *Timeo* 29d-30a, 39d, 41d-e, 42d, 42d-e en 573D, 569A, 570A-B, 573D y 573F, respectivamente; *Fedón* 58a en 572C; *Téages* 129e en 574B; *Fedro* 248c en 568C; *República* 617d en 568D, para el orden de Cloto, Átropo y Láquesis, y *Leyes* 857c-d en 574A.

[7] Cf. WEISSENBERGER, *op. cit.*, págs. 33-34.

NOTA AL TEXTO

	Loeb	Texto adoptado
570C	καθ᾽ εἱμαρμένην	κἂν εἱμαρμένῃ (Sandbach)
571D	...καὶ ἐφ᾽ ἡμῖν εἴρηται τὸ αὐτὸ κατ᾽ ἄλλο λέγεσθαι.	...καὶ ἐφ᾽ ἡμῖν εἴρηται· μὴ τὸ αὐτὸ κατ᾽ ἄλλο λέγεται· μὴ τὸ (Schwartz) λέγεται Valgiglio por el λέγηται de E[1]
573B	οὐ μὴν καὶ κατὰ φύσιν	οὐ μὴν καὶ ἀνάπαλιν (Valgiglio)

SOBRE EL HADO

Intentaré enviarte mis puntos de vista sobre el destino en 568B
la forma más precisa y concisa posible, querido Pisón, ya que C
me lo has pedido sin desconocer mi prevención a escribir.

1. Debes saber primeramente que la palabra «hado» se dice y se entiende en dos sentidos: el uno el de actividad y el otro el de substancia.

El hado como actividad: su definición

En primer lugar, Platón describió en el *Fedro*[1] sumariamente una actividad al decir: «Ésta es la norma de Adrastea: si un alma acompañada de un dios...», y en el *Timeo*[2]: «leyes» que Dios, basándose en la naturaleza del universo, comunicó a las almas inmorta-
les; en cambio en la *República*[3], afirma que el hado es «la D
palabra de la doncella Láquesis, hija de Necesidad», explicando su opinión no en un estilo trágico sino teológico. Ahora bien, si quisiéramos verter estas indicaciones en un lenguaje más comprensible, diríamos que, en el *Fedro,* el

---

[1] Platón, *Fedro* 248c.

[2] Id., *Timeo* 41e.

[3] Id., *República* 617d.

destino es una razón divina intransgredible por una causa de la que no se puede escapar; en el *Timeo*, es la ley seguida por la naturaleza del universo que dirige el acontecer; en la *República*, una ley divina conforme a la cual se relacionan los sucesos pasados y presentes con los futuros[4]. En efecto, esto es lo que realiza Láquesis, verdaderamente hija de la Necesidad, como ya antes aprendimos y sabremos después todavía mejor por las lecturas de la escuela. Éste es, pues, el hado en el sentido de actividad.

El hado como substancia

E **2.** El hado como substancia parece ser el alma total del mundo, dividida en tres partes: la parte[5] fija; la considerada errante y, en tercer lugar, la parte envolvente de la tierra que está debajo del cielo. De éstas, se llama Cloto la parte superior, la siguiente Átropo y la inferior Láquesis, quien recibe las actividades celestes de sus hermanas y las combina y reparte en la re-
F gión terrena subordinada a ella[6]. Ya queda dicho, pues, implícitamente, lo que debemos decir respecto al hado como substancia. Y de una forma resumida se ha dicho también lo que respecta a su realidad, cantidad, cualidad, orden y relación consigo misma y con nosotros. Los detalles de estos argumentos están expuestos en el segundo mito, el de

[4] Desde «en la *República*» hasta «con los futuros» se ha traducido el texto que los editores de la *Loeb Class. Libr.* (De Lacy y Einarson) han tomado como conjetura a partir de Calcidio, c. 144, pág. 203, 17-23 [ed. Wrobel], para rellenar la laguna existente.

[5] *Moîra* puede significar «hado» a la vez que «parte».

[6] El orden en que aparecen estas hermanas depende, como se ha visto en la «Introducción», de *República* 617c. Figuran también en Plutarco en los mitos escatológicos de *Gen. Socr.* 591B, y *Fac. Lun.* 845C, y asimismo en *Quaest. conviv.* 745C.

la *República,* y yo intenté, dentro de mis posibilidades, explicártelos[7].

Hado como actividad

3. Pero volvamos al hado como actividad, ya que respecto a él existen el mayor número de investigaciones físicas, éticas y dialécticas. Pues ya está definida su naturaleza convenientemente[8].

Su cualidad

Debemos hablar a continuación de su cualidad aunque a muchos pueda parecerles raro. En efecto, aunque las cosas que 569A
suceden son infinitas y se proyectan desde lo infinito y hasta lo infinito[9], el hado, sin ser infinito sino limitado, rodea a todas en un círculo. Pues ninguna ley ni razón ni ninguna otra cosa divina podría ser infinita. Además, deberás conocer esta afirmación al considerar una revolución completa y el tiempo en su totalidad, como dice el *Timeo,* «cuando los cursos de las ocho revoluciones, mutuamente complementadas y medidas en el circuito de lo mismo y de lo que se mueve uniformemente, llegan a la cabeza»[10]. Pues en ese tiempo, delimitado y visualizado, todo cuanto hay en el cielo y lo que nace sobre la B
tierra necesariamente por obra de lo alto, se restablecerá en lo mismo y desde el comienzo se restaurará del mismo mo-

[7] El primer mito aludido es el del *Fedro* 245c-256e. El segundo, el mito de Er en *República* 614b 621b parece, según estas palabras, haber sido objeto de una explicación anterior.

[8] En 568d.

[9] Al parecer se trata de una frase estoica, de Crisipo, según GERCKE (*Chrysippea,* Index, *ápeiros*).

[10] PLATÓN, *Timeo* 39d.

do y manera[11]. Pues solamente la propia disposición celeste ordenada en el todo respecto a si misma, respecto a la tierra y a todo lo que está sobre ésta, regresará algún día a través de grandes revoluciones. Y estos ordenamientos sucesivos seguirán ininterrumpidamente unos a otros, aportando cada uno por obra de la necesidad los sucesos relativos a sí mismos. (Pero digamos para mayor claridad respecto a los su-
C cesos actuales que el escribir yo en este momento y de este modo y el hacer tú lo que haces y de esa manera no ocurre por obra de los cuerpos celestes solos, en la idea de que ellos sean causa de todo)[12]. Así pues, cuando de nuevo llega la misma causa, nosotros que hemos llegado a ser los mismos haremos las mismas cosas y de la misma manera, y así también todos los demás hombres. Y lo que viene seguidamente sucederá y se hará según la causa siguiente en orden y cuantas cosas ocurrieron en una sola y entera revolución se restaurarán del mismo modo en cada una de esas revoluciones enteras. Y ciertamente resulta evidente ya lo que decíamos, que el hado, aun existiendo en un modo infinito, no es infinito; y la advertencia de que es en cierto aspecto un círculo ha sido hecha adecuadamente[13]. Pues, al igual que el movimiento de un círculo y el tiempo que lo mide es un ciclo, así también la razón de los sucesos cíclicos podría ser considerada un ciclo.

D **4.** Y estas consideraciones han mostrado aproximadamente la cualidad del hado, excepto en el aspecto del hado en la parte y en cada cosa; ¿y cuál es la cualidad de este ha-

---

[11] Ésta es la *apokatástasis* de los estoicos o vuelta del universo a su estado primero. Cf. Von Arnim, *Stoic. vet. frag.* II 599, págs. 184, 35.

[12] Exclusión del determinismo; influyen los cuerpos celestes, pero también la voluntad individual.

[13] Cf. 569A.

do en lo relativo a esta clase de razón? Es, como podríamos conjeturar, como la cualidad de la ley del estado que ordena en primer lugar la mayor parte, si no toda, de sus mandatos por medio de hipótesis y después abarca, en la medida de lo posible, todo lo que conviene al estado como normas universales.

Pero ahora debemos considerar cómo es cada uno de estos dos elementos.

Universalidad del hado

De acuerdo con lo anterior, la ley del estado se ocupa, por consiguiente, del soldado distinguido, del desertor y de los demás en la misma manera, pero lo legal no lo es respecto a éste o a otro individuo sino que lo es en primer lugar respecto al caso general y se- E
cundariamente respecto a los que caen bajo éste. Y, en efecto, podríamos llamar legal a conceder honores a este soldado que se distinguió por su valor y a castigar a aquel otro que desertó, en la medida en que la ley ha sido establecida para esto, del mismo modo que los preceptos médicos o los de la gimnástica[14], por decirlo de algún modo, comprenden en potencia los casos particulares dentro de los generales. Así también, la ley de la naturaleza se ocupa primariamente de los casos generales y en segundo lugar de los particulares. Y estos últimos de alguna manera están F
determinados por el hado, ya que están codeterminados con los anteriores. Pero, quizá, alguna persona excesivamente amiga de la precisión en tales asuntos pudiera decir que los casos particulares, por el contrario, son los primarios y que el universal existe gracias a éstos —que el fin, precede a los objetos de ese fin—. Pero de esos temas habremos de tratar en otro momento. El principio, en cambio, de que el hado

[14] Sobre esta relación véase PLATÓN, *Gorgias* 464b-c.

no abarca todo de una forma clara y precisa, sino solamente lo universal, principio expresado en este punto, ocupa un lugar entre el razonamiento que va a continuación y el que
570A se hizo precedentemente[15]. Pues lo delimitado, que es propio del pensamiento divino, se considera más bien en lo universal —y tales son la ley divina y la del estado—, mientras que lo ilimitado se considera en lo particular[16].

El hado como «consecuencia de una hipótesis»

Después de esto debemos ya definir qué clase de cosas existen como «consecuencia de una hipótesis» y que el hado se encuentra entre éstas. Afirmábamos que era «consecuencia de una hipótesis» lo que no depende de sí mismo, sino que en algún modo está realmente subordinado a otro, es decir, cuanto implica una suposición seguida de su conclusión, como por ejemplo: «Ésta es la norma de Adrastea. Toda alma que acompañando al dios contemple alguna de las realidades, permanecerá sin sufrir castigo hasta la siguiente revolución y, si siempre
B puede hacerlo, quedará siempre sin daño»[17]. Tal enunciado es consecuencia de una hipótesis y, asimismo, universal. Y es evidente que el hado corresponde a este enunciado por su esencia misma y por su nombre. Pues se llama hado (*heimarménē*) por ser algo concatenado (*eiroménē*)[18]; y es una norma y ley por haberse subordinado las consecuencias a los sucesos como en la legislación de un estado.

---

[15] Cf. 569A.

[16] Véase Aristóteles, *Metafísica* III 3 (999a25 ss.): *tà dè kath' hékasta ápeira.*

[17] Platón, *Fedro* 248c, citado más ampliamente que en 568c.

[18] Esta etimología, de la que hemos pretendido dejar constancia con la transcripción entre paréntesis, se debe a Crisipo: cf. Diogeniano, citado en Eusebio, *Prep. Evang.* VI 8, 8.

Las relaciones del hado como actividad

5. A continuación debemos considerar lo concerniente al concepto de relación. Cómo es el hado respecto a la providencia, y cómo es respecto a la suerte y lo que depende de nosotros y lo contingente y otras cosas semejantes. Y en este punto debemos definir en qué aspectos es verdadero y en cuáles falso el dicho «Todo sucede conforme al hado».

El aforismo «todo sucede conforme al hado»: su análisis

Pues bien, si esta frase significa que C
todas las cosas están contenidas en el hado, deberemos reconocer que es verdad[19] (y si alguien quiere situar dentro del hado bien todos los sucesos humanos, bien los terrenales o celestes, deberemos reconocerlo por este momento). Pero si, esta frase «conforme al hado», como más bien parece, significa no todos los sucesos sino solamente los que siguen al hado como consecuencia, no deberemos decir que todo ocurre conforme al hado, ni aunque todo suceda dentro del hado[20]. Pues tampoco es legal ni conforme a la ley todo cuanto comprende la ley; así, por ejemplo, comprende la traición, la deserción, el adulterio y otras muchas D
cosas semejantes de las que nadie podría afirmar en modo alguno su legalidad, cuando yo, al menos, ni siquiera podría afirmarla de un acto de valor, del asesinato de un tirano o de alguna otra acción conveniente. Pues lo legal es lo que la ley ordena; pero si la ley ordenara tales conductas ¿cómo no

---

[19] El autor anticipa la exposición que hace en 574B-D, sobre la relación de la providencia segunda de los dioses astrales con el hado.

[20] Hemos elegido la corrección de Sandbach *kàn heimarménēi* para el segundo *kath' heimarménēn* que resulta incomprensible, a nuestro juicio, a pesar de todos los intentos por explicarlo de los editores de este texto en la *Loeb Class. Libr.* E. Valgiglio en su edición del *De fato* ha optado también por esta lectura.

iban a desobedecer y transgredir la ley quienes no han realizado actos de valor, ni han matado a tiranos y cuantos no han realizado acciones semejantes? ¿o cómo no va ser justo castigar a personas tales si han transgredido la ley? Por tanto, si esto es irrazonable, deberemos llamar legal y conforme a la ley solamente a lo que define la ley como aplicable a acciones de algún tipo, y solamente son determinadas por el hado y conforme al hado las acciones concordantes con las que pre-
E cedieron en la divina ordenación. De este modo, el hado comprende todos los sucesos, pero a muchos de los comprendidos en él y a casi cuantos son antecedentes no es correcto llamarlos conforme al hado.

6. Siendo así lo analizado anteriormente, debemos discutir a continuación cómo es lo que depende de nosotros y la suerte, lo posible y lo contingente y lo relacionado con éstos, ordenado en sus antecedentes y cómo ellos podrían justificarse y justificar el hado. Pues el hado comprende todo según parece. Pero no todas las cosas han de suceder ne-
F cesariamente, sino que cada una de ellas se comporta tal como viene determinado por su naturaleza.

Lo posible

Lo posible como género precede por su propia naturaleza a lo contingente; lo contingente, como materia es anterior a lo que depende de nosotros, lo que depende de nosotros a su vez, como dueño y señor, se sirve de lo contingente. Y la suerte incide en lo que depende de nosotros por la inclinación de lo contingente a uno u otro lado. Se podrían comprender estas palabras más exactamente reflexionando que todo lo que sucede y el
571A propio suceder no existen separadamente de la potencia y la potencia no existe sin una substancia. Así, por ejemplo, lo que hace el hombre, ya sea un proceso ya sea el producto de

este proceso, no ocurre sin la potencia, pero ésta se encuentra en torno al hombre y el hombre es una substancia. Gracias a la potencia, que es un intermediario, la substancia es potente, mientras que el proceso y su producto son ambos posibles. Pues bien, de estos tres, potencia, potente y posible, lo potente, como el ser, está antes de la potencia, pero la potencia es anterior a lo posible. Lo posible resulta claro así; pero podría definirse sumariamente de dos modos: de una manera general lo que sucede por su naturaleza conforme a la potencia; de una forma más estricta, esta misma definición, añadiéndole: «Cuando no existe ningún obstáculo exterior para que suceda».

Lo contingente

De las cosas posibles, unas nunca B pueden impedirse, como los fenómenos celestes, orto y ocaso del sol y otros parecidos. Otros pueden impedirse, como muchos de los humanos e incluso muchos de los meteorológicos. Los primeros, por suceder necesariamente, son llamados «necesarios», y los que admiten su contrario son contingentes. Podríamos definirlos de este modo: lo necesario es lo posible cuyo opuesto es imposible; lo contingente es lo posible cuyo opuesto es posible. Pues C el ponerse el sol es la a vez posible y necesario, pero su opuesto, el que no se ponga, es imposible. En cambio, el que llueva cuando se pone el sol o el que no llueva es a la vez posible y contingente.

Lo que depende de nosotros

De nuevo, en cuanto a lo contingente puede ser tres modos, lo que es habitual, lo que es raro y, por último, lo que es en igual medida habitual o raro y lo conforme a la suerte. Es evidente cómo se oponen unos a otros. Lo habitual y lo raro se oponen recíprocamente. Y estas cosas por su naturaleza ocurren las más

veces, pero lo que es tanto habitual como raro depende de nosotros. Pues el que haga calor o frío en la canícula[21], lo que es habitual en el primer caso e inhabitual en el segundo,
D ocurre en ambos casos por obra de la naturaleza. Pero pasear o no pasear y cosas semejantes, que son cada una de ellas usuales o no, dependen de la voluntad humana y, por tanto, se consideran en nuestro poder y elección. Y es más general lo que depende de nosotros, pues tiene dos aspectos, el de la pasión, la cólera y el deseo y de otra parte el del razonamiento y la reflexión, lo que podríamos llamar «conforme a elección».

Y es razonable que lo posible y *contingente* no sea, como se ha dicho, conforme al impulso y dependiente de nosotros; lo mismo no se llama de igual modo en una relación diferente. Pues respecto al futuro se llama «posible y contingente» y, en cambio, respecto al presente se llama «dependiente de nosotros» y «conforme a nuestro impulso». Y podríamos definirlo así: lo contingente es aquello por sí mismo posible y que tiene un opuesto posible; lo que de-
E pende de nosotros es sólo una parte de lo contingente, la que ya está sucediendo conforme a nuestro impulso.

Por consiguiente, queda ya dicho que lo posible es por naturaleza anterior a lo contingente; que lo contingente es anterior a lo que depende de nosotros; cómo son y de dónde se originan cada uno de sus nombres y las demás cosas relacionadas con éstos.

7. Ahora debemos ocuparnos de la suerte, de lo espontáneo y de algunos otros temas que se estudian junto a éstos.

---

[21] Este mismo ejemplo se halla en ARISTÓTELES, *Física* II 8 (199a2 ss.) y *Metafísica* XI 8 (1064b36 ss.).

La suerte

La suerte es un cierto tipo de causa[22]. Pero entre las causas unas lo son por sí, otras son accidentales. Por ejemplo, respecto a una casa o a una nave la causa esencial es el arte de construir casas o naves, pero es accidental[23] el conocimiento de la música F o el de la geometría y todo lo que ocurre en la construcción de casas o de naves, ya sea en el cuerpo, en el alma o en lo externo. De donde resulta evidente que lo esencial es definido y uno, lo accidental ni uno ni definido; pues una sola cosa puede tener una multiciplidad e infinitud de atributos, diferentes totalmente unos de otros[24]. Sin embargo, lo accidental, cuando no se encuentra solamente en las cosas que tienden a un fin, sino en las que dependen de la elección, se llama entonces lo «propio de la suerte». Como, por ejemplo, 572A el encontrar oro cuando se está cavando para sembrar[25], u ocurrirle a uno algo o hacer algo fuera de lo habitual, cuando se huye o se persigue a alguien[26], o camina de algún otro modo[27] o solamente se vuelve no por lo que ocurrió sino por algún otro motivo. Por eso algunos escritores antiguos explicaron la suerte como una causa imprevisible y oscura para el razonamiento humano. Pero según los seguidores de Platón, que se han acercado más a ella en su estudio,

---

22 Cf. Aristóteles, *Física* II 4 (195b31-33).

23 Cf. Aristóteles, *Física* II 5 (196b24-27).

24 Cf. Aristóteles, *Física* II 5 (196b27-29).

25 Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* III 5 (1112a27), *Metafísica* V 30 (1025a15 ss.), de donde provienen estos ejemplos, pero también se encuentra en Demócrito, véase Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, págs. 101, 68 y 69.

26 Cf. Aristóteles, *Física* II 5 (197a17 ss.).

27 Cf. Aristóteles, *Física* II 5 (197b5-7 y 23). Ésta es también la definición de Demócrito, véase *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, págs. 101, 70.

B se define la suerte de este modo: es una causa accidental de las que tienen un fin que se toma por elección[28]. Sólo después añaden también lo de «imprevisible» y «oscura para el razonamiento humano». (Sin embargo según el mismo razonamiento también lo infrecuente e inesperado está comprendido en lo accidental.) Y puede entenderse con mayor exactitud cómo es la suerte, si no se ha comprendido por lo dicho anteriormente, atendiendo a las palabras del *Fedón*[29] que rezan así:

—¿Ni aún supisteis entonces de qué modo se desarrolló el proceso? — Sí, eso sí nos lo contaron. Y nos extrañamos de que, habiendo terminado éste hacía tiempo, muriera, al parecer, bastan-
C te después. ¿Por qué sucedió así, Fedón? — Fue por una ocurrencia de la suerte, Equécrates. Pues precisamente el día siguiente del proceso fue coronada la proa de la nave que los atenienses envían a Delos.

En estas palabras no debemos oír «ocurrencia» con el mismo valor que «suceso», sino más bien como el resultado de un concurso de causas, que se dieron sucesivamente. Pues el sacerdote coronaba la nave no por Sócrates, sino por otro motivo; los jueces le condenaron por otro pero el resultado fue inesperado y tal como si hubiera sucedido por la previsión de un ser humano o incluso de seres superiores. Y respecto a la suerte basta con esto.

Lo espontáneo

D Debemos hablar a continuación de las cosas con las cuales necesariamente coexiste. Lo contingente sirve de fundamento, según se ha dicho[30], a lo que, recibiendo su nombre de ella, se llama «por suerte» y a lo que de-

[28] Definición de ARISTÓTELES, *Física* II 5 (197a5 ss.).

[29] PLATÓN, *Fedón* 58a.

[30] Cf. anteriormente 570F, 571E.

pende de nosotros. Lo espontáneo, en cambio, posee mayor extensión que la suerte porque comprende a ésta y a muchas cosas que concurren en ella en diferentes modos y ocasiones. Se llama espontáneo (*autómaton*), como dice su nombre[31], a lo que por naturaleza tiende a un cierto fin cuando no lo ha alcanzado. Por ejemplo, el frío en la canícula[32]. <Pues algunas veces el frío no sobreviene sin razón (*mátēn*) ni aisladamente (*autò*) de su causa>[33]. Pero, en líneas gene- E
rales, así como lo que depende de nosotros es una parte de lo contingente, del mismo modo la suerte es una parte de lo espontáneo. Y tomados de dos en dos, cada uno incide en el otro, así lo espontáneo en lo contingente y la suerte en lo que depende de nosotros, pero de este último no en su totalidad, sino en lo que respecta a la elección, como se ha dicho. Por eso también lo espontáneo es, a la vez, común a lo animado y a lo inanimado, mientras que la suerte es propia del hombre con capacidad de actuar[34]. Y prueba de ello es que se crea una misma cosa tener suerte y ser feliz; pero la felicidad es una clase de éxito que se halla solamente en el hombre cuando ha alcanzado su pleno desarrollo.

8. Y éstos son los elementos internos del hado: lo contingente y lo posible, la elección y lo que depende de nosotros, la suerte y lo espontáneo y lo relacionado con éstos, como el «quizás» y el «probablemente». El hado los com- F
prende a todos, pero ninguno de ellos es conforme al hado.

---

[31] Aristóteles, *Física* II 6 (197b29 ss.).

[32] Aristóteles, *Metafísica* X 8 (1064b36).

[33] En el párrafo entre paréntesis angulares se traduce una conjetura de los editores del texto de la *Loeb Class. Libr.* para una laguna de 37 letras en el manuscrito α y de 26 en el X.

[34] Aristóteles, *Física* II 6 (197b2-6).

Queda ahora hablar de la providencia ya que ella, a su vez, comprende al hado.

Providencia primaria

9. La primera y más alta providencia es inteligencia y voluntad del dios primero, benefactora de todas las cosas, y conforme a ella se ha ordenado siempre desde el principio todo lo divino del modo
573A mejor y más bello. La segunda es la de los segundos dioses que recorren el cielo. Conforme a ella sucede todo lo relativo a los mortales en forma ordenada y también cuanto se refiere a la pervivencia y salvación de todos los géneros. Y con justicia puede llamarse tercera a la providencia y previsión que compete a cuantos démones están dispuestos en la tierra como guardianes e inspectores de las acciones humanas. Y una vez que hemos visto a la providencia en su triple aspecto, aunque la primera recibe el nombre de una forma capital y especial, no vacilaríamos en afirmar, aun a riesgo de emitir opiniones contrarias a algunos filósofos, que todo lo que sucede conforme al hado sucede también conforme a la providencia y no, sin embargo, a la inversa[35].

B Unas cosas ocurren según una providencia y otras según otra, y algunas conforme al hado. Y el hado sucede absolutamente en conformidad a la providencia, pero la providencia no actúa en modo alguno conforme al hado (pero debemos entender que ahora nos estamos refiriendo a la providencia primera y superior). Pues lo que sucede en conformidad con algo es posterior a aquello a lo cual se dice conforme, por ejemplo, lo que es conforme a la ley es posterior a ella e

---

[35] Hemos adoptado la corrección de E. Valgiglio (véase «Nota al texto», pág. 177) por parecer más coherente con la doctrina anteriormente expuesta (569E) que identifica la ley del hado con la ley de la naturaleza.

igualmente lo conforme a la naturaleza es posterior a ésta. Así también lo conforme al hado es más reciente que el hado. La providencia superior es lo más antiguo de todo, excepto de quien es entendimiento o voluntad o ambas cosas. Y no es, como se ha dicho anteriormente[36], del padre de todas las cosas y demiurgo. Y dice el *Timeo:* C

Digamos ya por qué causa configuró el origen de las cosas y el universo aquel que lo formó. Era bueno. Y en el que es bueno no nace ningún género de envidia por motivo alguno. Al estar exento de envidia quiso que todo se pareciera a él lo más posible. Que éste es el principio esencial del origen de las cosas y del mundo lo aceptaría con toda razón cualquier hombre prudente. Pues Dios, al querer que todo sea bueno y nada imperfecto, en cuanto es posible, tomó así cuando era visible y no estaba en reposo, sino en movimiento confuso y desordenado, y lo llevó desde el desorden al orden, juzgando a éste absolutamente mejor que a aquél. No estaba permitido para quien es el mejor, ni lo está, hacer sino lo más bello[37].

Debemos pensar que esas cosas y las siguientes mencionadas, hasta las almas humanas, se han configurado conforme a la providencia primera. Y lo que dice a continuación reza así: D

Tras haber formado el universo lo dividió en un número de almas igual a las estrellas y repartió una por cada una de éstas; y tras hacerlas subir como en un carro les mostró la naturaleza del universo y les dio las leyes del hado[38].

¿Quién no ha de pensar que estas palabras muestran de una manera precisa y exacta el hado, como un cierto fun-

---

36 Cf. 572F.

37 Platón, *Timeo* 29d-30a.

38 *Id.* 41d-e.

damento y legislación política, apropiado a las almas humanas, cuya causa se presenta a continuación[39]?

E Y señala la segunda providencia con estas palabras:

Providencia secundaria

Tras haberles impartido todas estas normas para no ser responsable de la futura maldad de cada uno de los seres, sembró a unos en la tierra, a otros en la luna, a otros, por último, en los demás instrumentos del tiempo. Después de la siembra concedió a los dioses nuevos modelar cuerpos mortales y añadirles cuanto aún les faltaba de alma humana y de todo cuanto les acompaña; cuando ya lo habían realizado, les concedió guiar y gobernar según sus po-
F sibilidades, con la mayor belleza y bondad posible, a los seres mortales, de tal manera que no pudiesen llegar a ser causa de su propio mal[40].

Pues con estas palabras «para no ser responsable de la futura maldad de cada uno» significa con precisión la causa del hado, mientras que la función y creación de los dioses nuevos muestra la segunda providencia.

Providencia tercera

Y de algún modo parece oportuno referirse a la tercera providencia si la legislación es «para no ser responsable de la futura maldad de cada ser». Un dios, al no ser partícipe del mal, no puede necesitar ni las leyes ni el hado; cada uno de ellos siguiendo la
574A providencia del que le engrendró realiza su propia obra. Un testimonio claro, a mi parecer, y a un tiempo verdadero y mantenido por Platón, son las palabras del Legislador en las *Leyes*[41] y dicen así:

[39] En 573F.

[40] Platón, *Timeo* 42d-e.

[41] Platón, *Leyes* 875c-d.

Puesto que si un hombre, capaz en su naturaleza, engendrado por concesión divina, pudiera entender esto, no necesitaría para nada las leyes que le gobiernan. Pues no hay ley ni ordenamiento superior a la sabiduría, ni tampoco está permitido que el entendimiento sea obediente o esclavo de nadie; por el contrario, debe ser rector de todas las cosas si es realmente verdadero y libre en conformidad a su naturaleza.

Las tres providencias y el hado

10. Así o muy semejante es la doctrina B
que tomo de Platón. Como la providencia es triple, una, por haber engendrado el hado, lo comprende en cierto modo; otra, engendrada con el hado, está comprendida totalmente con él; la tercera, como engendrada después del hado, está contenida en él, conforme lo están lo que depende de nosotros y la suerte, según se ha dicho[42]. Pues «con quienes el poder del demon me ayuda a unirme, son esos que tú también has advertido, porque enseguida progresan», como dice Sócrates al contar a Téages solamente una norma (aunque no
de Adrastea)[43]. Pues bien, en este pasaje debemos situar la C
ayuda del demon a algunas personas conforme a la providencia tercera, y, en cambio, conforme al hado, el progresar enseguida. Está claro que todo es una cierta clase de hado.

Quizás podría parecer mucho más convincente que la segunda providencia está comprendida en el hado y, en suma, todas las cosas que suceden, si hemos distribuido correctamente[44] en tres partes el hado como substancia y si el argumento de la cadena[45] incluye las revoluciones celestes

---

[42] Cf. 570E.

[43] Platón, *Téages* 129e.

[44] Cf. 568E.

[45] Para los estoicos la «cadena» —de causas— significa el curso completo del cambio cósmico.

en las consecuencias por hipótesis. Pero respecto a estas
D cuestiones por lo menos yo no seguiría discutiendo si son de las que se consideran consecuencia de una hipótesis o si más bien existen juntamente con el hado, ya que el principio del hado mismo está determinado por el hado[46].

El orden de los puntos en nuestro argumento

11. Nuestro argumento, en los puntos principales, es tal como hemos dicho. El argumento contrario[47] sitúa todo no sólo en el hado, sino incluso conforme al hado. Todo concuerda con el primer principio. Lo que concuerda con el segundo evidentemente lo hace también con el primero.

Según este razonamiento, lo contingente está en primer lugar, lo que depende de nosotros en segundo y en tercero la suerte, lo espontáneo y lo conforme a ambos. Elogio, censura y las cosas congéneres ocupan el cuarto lugar y en el quinto al final de todo, las oraciones y el culto a los dioses.
E Pero el argumento «perezoso»[48] y el del «segador»[49] y el

[46] Las causas externas, designadas por los estoicos como «procatárticas» o «iniciatorias» (cf. el *prokatárchontos* del texto), estaban en el origen de la cadena del hado y, por tanto, se podían identificar con la influencia de los planetas.

[47] Alude a la teoría estoica.

[48] El argumento «perezoso» (en griego *argòs lógos*) se encuentra en Cicerón, *De fato* 12, 28, como sigue: *Si fatum tibi est ex hoc morbo conualescere, siue tu medicum adhibueris, siue non adhibueris, conualesces; item, si fatum est ex hoc morbo non conualescere, siue tu medicum adhibueris, siue non adhibueris, non conualesces; et alterutrum fatum est; medicum ergo adhibere nihil attinet.* Cf. también Von Arnim, *Stoic. vet. frag.*, II 998, págs. 292-293.

[49] El argumento del «segador» aparece citado en Diógenes Laercio, VII 25, 44; Ammonio, en *In Arist. De Int. Comm.*, c. IX, pág. 131 [ed. Busse].

que se denomina «contrario al hado»[50] son realmente sofismas según nuestra opinión.

El orden de los puntos según el argumento estoico

Según el argumento contrario, parecería estar en lugar primero y principal el que nada sucede sin causa sino conforme a causas antecedentes; en segundo, que este universo, uno consigo mismo en espíritu y afecciones[51], es gobernado por la naturaleza; en tercer lugar, lo que además de estos puntos anteriores parece servir de testimonio: la buena fama de la adivinación entre todos los hombres, en la idea de que realmente coexiste con Dios[52]; en segundo lugar, el asentimiento de los sabios a que todo cuanto F ocurre sucede conforme al destino; en tercero, esta frase tan repetida de que todo enunciado es o verdadero o falso[53].

Hemos hecho mención brevemente de estas cuestiones para mostrar en forma resumida los puntos principales del hado. Debemos examinar cada uno de estos argumentos con pruebas exactas. En otro momento nos ocuparemos de sus detalles.

---

[50] El argumento «contrario al hado» no aparece citado por este nombre en otros autores. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III 1, pág. 171, n. 1, hace una conjetura sobre este argumento.

[51] *Sýmpnoun kaì sympathê*: respecto al primer término, para los estoicos el universo está animado por el *pneûma*, que es una substancia material que lo penetra y mantiene; cf. VON ARNIM, *Stoic. vet. frag.*, II 439-444, págs. 144-146, y 534, pág. 170. El segundo alude a la teoría estoica de la *sympátheia* según la cual, gracias a la perfecta integración de las diferentes partes del universo, cuando una sufre algo, las demás se ven afectadas por ello; cf. VON ARNIM, *ibid.*, II 473 y 475, págs. 154-156.

[52] En este razonamiento hay tres puntos: para el primero, la adivinación como prueba de la existencia del hado, cf. VON ARNIM, *op. cit.*, II 939-944, págs. 270-272; el segundo, la aquiescencia de los hombres, se encuentra en CICERÓN, *De div.* I 6 (11); por último, la dependencia de la existencia de Dios de la adivinación también se halla en CICERÓN, *ibid.* I 5 (9) y I 8 38 (82-83).

[53] Cf. VON ARNIM, *op. cit.*, II 962, págs. 279-280.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

Págs.